

DANIEL TOBIAS BAUER

# Opazität und Übersetzung

*Praktische Theologie  
in Geschichte und Gegenwart*

32

---

**Mohr Siebeck**

# Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart

Herausgegeben von  
Christian Albrecht und Bernd Schröder

32





Daniel Tobias Bauer

# Opazität und Übersetzung

Der Beitrag der Religion zur Bildung  
im Anschluss an Jürgen Habermas

Mohr Siebeck

*Daniel Tobias Bauer*, geboren 1984; Studium in Freiburg i. Br., Bochum, Köln und Clermont-Ferrand; 2011 Erstes Staatsexamen (Ev. Theologie/Französisch); 2015 Promotion (Evangelische Theologie, Bonn); 2017 Zweites Staatsexamen; 2020 Habilitation; vertritt im Wintersemester 2020/21 die Professur für Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.  
orcid.org/0000-0001-7687-5928

ISBN 978-3-16-159578-3 /eISBN 978-3-16-159579-0  
DOI 10.1628/978-3-16-159579-0

ISSN 1862-8958 /eISSN 2569-4219 (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Meiner Mutter  
Ellen-Johanna Bauer



## Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist im Wintersemester 2019/20 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Habilitationsschrift angenommen worden. Der Tag der Prüfung war der 31.1.2020. Für die Publikation wurden lediglich sehr wenige Änderungen durchgeführt. Die Arbeit, wie sie vor dem Erscheinen von Habermas' Monumentalwerk „Auch eine Geschichte der Philosophie“ fertiggestellt und eingereicht worden ist, wurde allerdings um ein Nachwort ergänzt, in dem es erstens um dessen Einordnung in die erarbeiteten Entwicklungslinien und zweitens um eine Verhältnisbestimmung hinsichtlich der zentralen entwickelten Thesen geht. So soll die methodische Herangehensweise sichtbar bleiben und dennoch das neuste Werk von Habermas, in dem er sich mit Religion, Glauben und Theologie auseinandersetzt, angemessen berücksichtigt werden.

Die Fragestellungen, die zur Auseinandersetzung mit Habermas, seinem Religions- und Bildungsverständnis, geführt haben, gehen in ihren Ansätzen auf ein Seminar zu Habermas zurück, das ich als Student bei meinem zukünftigen Doktorvater Prof. Dr. Dr. h.c. Michael Meyer-Blanck besucht hatte und das mich letztlich über die Jahre – meiner Promotions- und Referendariatszeit – hinweg inspiriert und zur vertieften Lektüre von Habermas' Schriften angeregt hat. Hierfür, aber nicht nur hierfür, gilt mein Dank hinsichtlich der vorliegenden Arbeit an erster Stelle Michael Meyer-Blanck, der zugleich das Erstgutachten verfasst hat. Mein Dank gilt zudem Prof. Dr. Eberhard Hauschildt, der das Zweitgutachten übernommen hat. Für die Aufnahme in die Reihe „Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart“ danke ich zudem den Reihenherausgebern Prof. Dr. Bernd Schröder und Prof. Dr. Christian Albrecht.

Hinsichtlich der Endkorrekturen bin ich durchgehend von meiner Mutter Ellen Bauer unterstützt worden. Zudem haben sich dabei Diana Richter und Sidona Bauer, bei den Korrekturen für die Drucklegung Jens Waltemate und Rabea Weber verdient gemacht. Ihnen allen sei herzlich gedankt!

Bonn, im August 2020

Daniel Bauer



# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	VII
Einleitung .....	1
<i>A. Forschungsgeschichte zu Habermas' Bildungsverständnis</i> .....	3
<i>B. Forschungsgeschichte zur Entwicklung von Habermas' Religionsverständnis</i> .....	15
Kapitel 1: Habermas und die Rolle von Religion und Bildung in der pluralen Gesellschaft .....	41
<i>A. Die Entwicklung von Habermas' Religions- und Bildungsverständnis</i> .....	41
1. Spuren und Grundgedanken in Habermas' Frühwerk .....	41
2. Religions- und bildungstheoretische Aspekte im Licht der Theorie des kommunikativen Handelns .....	54
3. Öffnung zum Dialog und Unterscheidung der Diskurse .....	63
4. Öffentliches Interesse im Horizont freiheitlich-demokratischer Grundordnung .....	88
<i>B. Habermas' Religionsverständnis in systematischer Perspektive</i> .....	99
1. Darstellung .....	99
2. Diskussion .....	111
<i>C. Habermas' Religions- und Bildungsverständnis in praktisch-theologischer Perspektive</i> .....	120

Kapitel 2: Die semantischen Potentiale der religiösen Verwurzelung des Bildungsbegriffs in seiner Entwicklung hin zu einem säkularen Begriff .....	129
A. Meister Eckhart .....	130
B. Martin Luther .....	142
C. Paracelsus .....	159
D. Shaftesbury .....	171
E. Klopstock .....	184
F. Wieland .....	191
G. Herder .....	198
H. Zusammenfassung .....	207
 Kapitel 3: Hermeneutische Überlegungen .....	 212
A. Der religiöse Modus der Weltaneignung aufgrund eines bestimmten Sinnfeldes .....	 213
B. Der Sinn des Sinns als Sinn und Zusammenhang der verschiedenen Modi der Weltaneignung .....	 222
C. Religiöse Sinnerfahrung in der Vollzugsdimension als präsentische und performative Größe .....	 238
 Kapitel 4: Die semantischen Potentiale und Habermas' Religions- und Bildungsverständnis: bildungstheoretische Impulse .....	  256
A. Konvergenzen und Divergenzen .....	257
B. Die bildungstheoretischen Impulse in praktisch-theologischer Perspektive .....	 268
C. Die bildungstheoretischen Impulse im Licht von Habermas' Gesellschaftskonzept .....	 285

Kapitel 5: Der Beitrag der Religion zur Bildung – Ausblick im Hinblick auf die postsäkulare Gesellschaft .....	289
Nachwort – „Auch eine Geschichte der Philosophie“ .....	294
Literaturverzeichnis .....	315
Personenregister .....	329
Sachregister .....	334



## Einleitung

Jürgen Habermas hat weder eine in sich abgeschlossene Bildungstheorie entwickelt, noch stehen er und seine Gedanken der Religion innerlich nahe – bekanntermaßen bezeichnet er sich selbst wiederholt, so in seiner Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 und in seiner Diskussion mit dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger 2004 in München, als „religiös unmusikalisch“ und achtet auf eine strikte Trennung zwischen philosophischem und theologischem Diskurs. Dennoch birgt sein Werk hinsichtlich der gesellschaftlichen Rollen von Religion und Bildung bedeutende Potentiale, deren Reflexion und Überführung in den praktisch-theologischen Diskurs zentrale Anliegen dieser Arbeit sind. Konkret betrifft dies den Beitrag der Religion zur Bildung einschließlich seines Öffentlichkeitscharakters in einer pluralen demokratischen Gesellschaft, die mit dem Fortbestehen von Religion rechnet. Die Praktische Theologie kann sich von dieser dialogischen Öffnung zum einen gesellschaftliche Relevanz und Akzeptanz aufgrund einer allgemein nachvollziehbaren Plausibilisierung der gesellschaftlichen Bedeutung der Religion für die allgemeine Bildung versprechen. Sie kann zum anderen aber auch gleichzeitig die von außerhalb ihrer selbst kommenden Anforderungen als Anlass zur Besinnung auf die Bedeutung der christlichen Religion für Bildung nehmen, wie sie in ihrer eigenen Tradition tief verankert ist. Beides soll in dieser Arbeit jedoch nicht getrennt behandelt, sondern anhand der von Habermas selbst aufgestellten These verbunden werden, dass bedeutende geistesgeschichtliche und mittlerweile allgemein geisteswissenschaftliche, insbesondere philosophische, Begriffe ursprünglich in der Religion verankert waren und sie nur aus dieser Verankerung heraus angemessen zu verstehen sind. Dabei ist jedoch eine entscheidende Frage, ob diese Begriffe ohne bleibende Verankerung ihr semantisches Potential in den weitgehend säkularen Kontext überführen, und d.h. eben auch in säkulare Sprache übersetzen, konnten bzw. bleibend können oder ob dann nicht ein bedeutender Teil ihres semantischen Gehalts verloren geht. Da dies auch den Bildungsbegriff selbst betrifft, wie in dieser Arbeit aufgezeigt werden wird, eignet er sich somit besonders für eine die theologische Tradition und ihre dialogische Öffnung gegenüber gesellschaftlichen Anforderungen und Bedeutungszuschreibungen verbindende Reflexion – und er bezeichnet dabei gerade seinem Wesen nach denjenigen personalen wie gesellschaftsbezogenen Prozess, den jeder einzelne Gläubige

durchläuft, der sein Selbstverständnis, seine Individualität, aus seinem Glauben bezieht, da Bildung allgemeinpädagogisch als die „performative und reflexive Verknüpfung von Kultur und Individualität“<sup>1</sup> beschrieben werden kann.

Nach einem einleitenden – und darum noch zur Einleitung gehörenden – Überblick über wichtige Etappen und Felder der Forschungsgeschichte zu Habermas' Bildungs- (A) und Religionsverständnis (B) sollen dazu zunächst die bildungstheoretischen Implikationen seines Werks sowie seine Sichtweise von Religion in ihrer Entwicklung herausgearbeitet (1.A) sowie sein gegenwärtiges Religionsverständnis systematisiert dargestellt (1.B.1) und anschließend diskutiert (1.B.2) werden. Abgeschlossen wird dieses mit der Überschrift „Habermas und die Rolle von Religion und Bildung in der pluralen Gesellschaft“ bezeichnete Kapitel durch eine diesbezügliche Stellungnahme aus praktisch-theologischer Perspektive (1.C).

Im folgenden zweiten Kapitel sollen die semantischen Potentiale der religiösen Verwurzelung des Bildungsbegriffs herausgearbeitet werden, wie sie in seiner Entwicklung zu einem säkularen und gesellschaftsrelevanten Begriff prägend gewesen sind. Es geht hier somit nicht um eine Rekonstruktion oder geschichtliche Darstellung des Bildungsbegriffs an sich, sondern um eine bewusst selektive Fokussierung auf entscheidende Entwicklungsetappen religiöser Fundierung, und zwar bei Meister Eckhart, Martin Luther, Paracelsus, Shaftesbury, Klopstock, Wieland und Herder.

Diese historisch bedeutsamen semantischen Potentiale können dabei nicht einfach direkt auf die Gegenwart bezogen werden. Es bedarf einer entsprechenden hermeneutischen Reflexion derjenigen von ihnen, die in strukturell-bildungstheoretischer Hinsicht anschließend aufgenommen und auf die von Habermas ausgehenden religions- und bildungstheoretischen Impulse bezogen werden sollen (3.A–C).

Die Zusammenführung der aus der Religion kommenden semantischen Potentiale und Habermas' zentralen bildungs- und religionstheoretischen Gedanken geschieht dann im vierten Kapitel, in dem entsprechend nach „Konvergenzen und Divergenzen“ (4.A) gefragt wird. Es werden „bildungstheoretische Impulse in praktisch-theologischer Perspektive“ (4.B) entwickelt – und diese schließlich im Licht von Habermas' Gesellschaftskonzept reflektiert, um ihre Anschlussfähigkeit an die Öffentlichkeit aufzuzeigen (4.C).

Die Arbeit schließt mit einem Ausblick bezüglich des Beitrags der Religion zur Bildung im Hinblick auf die postsäkulare Gesellschaft, wie er aus Habermas' Werk deutlich wird, aber auch wie er hinsichtlich des praktisch-theologischen Selbstverständnisses in komplementärer Ergänzung – hingegen nicht im

---

<sup>1</sup> CHRISTOPH WULF / JÖRG ZIRFAS: Performative Pädagogik und performative Bildungstheorien. Ein neuer Fokus erziehungswissenschaftlicher Forschung, in: DIES. (Hg.): Pädagogik des Performativen. Theorien, Methoden, Perspektiven, Weinheim / Basel 2007, S. 7–40, 29.

Widerspruch – zu Habermas zu fordern ist. Zentrale Gedankengänge dieser Arbeit werden hierzu gebündelt dargestellt, die es erlauben, sowohl die Bedeutung der Religion für die Bildung als auch den mit ihr verbundenen Öffentlichkeitscharakter zu verdeutlichen, der wiederum eigene Verpflichtungen mit sich bringt.

## A. Forschungsgeschichte zu Habermas' Bildungsverständnis

So groß die Rezeption von Habermas ist, wenn es um den Öffentlichkeitscharakter von Bildung geht, so überschaubar ist die – umgangssprachlich formuliert – bunt gemischte Forschungsliteratur, die sich mit Habermas' Bildungsverständnis beschäftigt und dieses herausstellt. Den ersten allgemeinen Bestimmungsversuch nimmt Josef L. Blass 1981 vor.<sup>2</sup> Sein Aufsatz ist zum einen ein Indiz dafür, dass Habermas im bildungstheoretischen Diskurs schon Anfang der 80er Jahre Aufmerksamkeit zukam; zum anderen können natürlich Habermas' spätere Schriften von Blass nicht berücksichtigt werden, und mit dem programmatischen Titel – Bildung als Reduktion von Komplexität – ist zugleich der Untersuchungsrahmen eng abgesteckt. Blass' Hauptthese ist, dass angesichts der zunehmenden Komplexität der Lebenswelt diese „auf die Einfachheit durchschaubarer Lebensbezüge“<sup>3</sup> reduziert werden müsse. „Reduktion der Komplexität der Lebenswelt erscheint damit als eine der vordringlichsten Aufgaben.“<sup>4</sup> Die moderne Diskussion drehe sich um die Entscheidung zwischen und Auseinandersetzung mit der Systemtheorie (Luhmann) und der Diskurstheorie (Habermas), deren Positionen weitgehend entgegengesetzt erscheinen.<sup>5</sup> In Luhmanns Systemtheorie sei Komplexität ein zentraler Begriff und deren Reduktion erfolge nicht durch den einzelnen Menschen, sondern durch Systeme.<sup>6</sup> Diese komplexitätsreduzierende Funktion, so Blass, setze allerdings sinnkonstituierende Systeme voraus.<sup>7</sup> So dürfe nach Luhmann auch „Bildung in ihrer komplexitätsreduzierenden Funktion nicht [mehr] vom Subjekt her“<sup>8</sup> verstanden werden, „sondern allein von einem *sinnsetzenden* System her“<sup>9</sup>. Blass folgert diesbezüglich:

---

<sup>2</sup> JOSEF L. BLASS: Bildung als Reduktion von Komplexität – Nietzsche, Luhmann, Habermas, in: PädR 35 (1981), Heft 1, S. 23–38.

<sup>3</sup> A.a.O., S. 23.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Vgl. a.a.O., S. 24.

<sup>6</sup> Vgl. a.a.O., S. 34.

<sup>7</sup> Vgl. a.a.O., S. 35 mit Bezug auf NIKLAS LUHMANN: Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: JÜRGEN HABERMAS / NIKLAS LUHMANN: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt a. M. 1971, S. 25–100, 28.

<sup>8</sup> BLASS: Bildung, S. 35.

<sup>9</sup> Ebd.

„Komplexitätsreduktion durch funktional gesteuerte Systeme bedeutet in bildungstheoretischer wie in erziehungstheoretischer Hinsicht, Bildung und Bildungssysteme (wie Schule und Unterricht) unabhängig von der Subjektivität der in ihnen lebenden Subjekte und Individuen zu beschreiben, zu analysieren und zu verstehen. Eine solche Konzeption läuft Gefahr, die Subjekte des Bildungssystems an einen subjektlosen, anonymen, vielleicht perfekt funktionierenden Apparat bürokratischer Organisation auszuliefern.“<sup>10</sup>

Genau dieser Grund habe Habermas zur Kritik herausgefordert.<sup>11</sup> Denn hierin sehe er

„die Negierung, ja Zerstörung dessen, was er als Bildung versteht: die gelungene Ich-Identität, die Fähigkeit sprach- und handlungsfähiger Subjekte, angesichts einer zu Widersprüchen und Konflikten anwachsenden Komplexität der Lebenswelt, mit sich identisch zu bleiben [...] – genauer gesagt: Komplexitätsreduktion durch funktional gesteuerte Systeme verhindert Komplexitätsreduktion durch *identitätsstiftenden Diskurs*.“<sup>12</sup>

Blass' Urteil über Habermas' eigene Position ist allerdings ebenfalls vernichtend. Seine Diskurstheorie, die er Luhmann entgegenstellt, setze als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis dessen, was richtiges Leben bedeute, eine herrschaftsfreie Kommunikation voraus, die faktisch nie gegeben sei:

„Wie angesichts dieser Problematik der von *Habermas* konzipierte Diskurs die lebensweltliche Komplexität zu reduzieren fähig sein soll, ist mir nicht ersichtlich; eher steht, fürchte ich, das Gegenteil zu vermuten: die Komplexität wächst. Und so hätte *Habermas* den Feind, den er bekämpft, die Komplexität, im eigenen Lager!“<sup>13</sup>

Dass *Habermas selbst* Bildung als Reduktion von Komplexität denkt, setzt Blass voraus, kann er aber in seiner Arbeit nicht aufzeigen. Es scheint hier in dieser Hinsicht somit ein hermeneutisches Problem vorzuliegen. Die Kritik von Habermas an und die Wichtigkeit der Auseinandersetzung mit der Systemtheorie vor dem Hintergrund einer Diskurstheorie hinsichtlich einer modernen Bildungstheorie stellt Blass jedoch eindrücklich heraus.<sup>14</sup>

Helmut Neugebauer<sup>15</sup> bietet in seiner Dissertation von 1992, die in völlig anderer Zielrichtung die erkenntnistheoretische Standortbestimmung der Psychoanalyse untersucht, bedeutende Erkenntnisse zum Bildungsverständnis von

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Vgl. JÜRGEN HABERMAS: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, Frankfurt a. M. 1974, S. 23–84.

<sup>12</sup> BLASS: Bildung, S. 36.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> „Luhmann schließlich denkt Bildung als Reduktion von Komplexität ohne Bezug zum Subjekt, was einer Eliminierung der Subjektivität aus dem Bildungsprozess zugunsten einer sich absolut setzenden funktionalen Systemsteuerung gleichkommt.“ (A.a.O., S. 38).

<sup>15</sup> HELMUT NEUGEBAUER: Aufklärung, Bildung und Erziehung der Seele. Erkenntnistheoretische Standortbestimmung der Psychoanalyse als Tiefenhermeneutik bei S. Freud, J. Habermas und A. Lorenzer in ihrer Relevanz für die Neubegründung einer psychoanalytisch orientierten Pädagogik, (Univ.-Diss.) Konstanz 1992.

Habermas auf der Grundlage von „Erkenntnis und Interesse“ von 1973. Da die Textgrundlage von Neugebauer entsprechend begrenzt ist und die Rezeption in der vorliegenden Arbeit ausführlich erfolgen wird, sei – um Redundanzen zu vermeiden – an dieser Stelle lediglich darauf verwiesen, dass Neugebauers Ertrag in Kapitel 1.A dezidiert dargestellt wird.

Eine wiederum gänzlich andere Ausrichtung hat die Arbeit von Martina Koch, die Jürgen Habermas, Dietmar Kamper und Martin Seel in ein fiktives Gespräch über ein Bild von Klaus Mollenhauer bringt und sich anhand dessen Aufschluss über „die Konstellation der Rationalitäten im irrationalen Bildungsprozess“<sup>16</sup> – so der Titel der Arbeit – verspricht. Aufgrund der differenten Schwerpunktlegung und kreativen – aber dadurch bezüglich der Kernaussagen teilweise weniger präzisen – Methode des fiktiven Streitgesprächs lässt sich mit Gunter Otto am ehesten im „Hinweis auf Impulse, die von ästhetischen Diskursen auf bildungstheoretische ausgehen können“<sup>17</sup>, ein Gewinn im Hinblick auf Habermas' Bildungsverständnis sehen. Im Besonderen geht es in der Arbeit um Antworten auf die Vermittlungsproblematik ästhetischer und theoretischer Erkenntnis.<sup>18</sup> Allerdings konstatiert Koch selbst nüchtern, dass bei Habermas „recht wenige Hinweise [zu finden seien], auf die wir uns im Hinblick auf diese Frage beziehen können. Das Ästhetische zählt nicht zu seinen zentralen Themen.“<sup>19</sup> Da die Erarbeitung und Darstellung eines Bildungsverständnisses von Habermas gar nicht Thema von Kochs Arbeit ist, erscheint es auch wenig sinnvoll, eine Dimension – die ästhetische –, die nach ihren Ergebnissen bei ihm kaum eine Rolle spielt, aufzugreifen, um daraus potentiell zentrale bildungstheoretische Implikationen herzuleiten.

Ursula Reitemeyer<sup>20</sup> besinnt sich zurück auf Habermas' Schwerpunkte, indem sie ihren Fokus auf den Öffentlichkeitscharakter legt. Ihr geht es um die gesellschaftliche Funktion öffentlicher Bildung im Zusammenhang mit einer Theorie allgemeiner Bildung. Hierfür sieht sie Humboldt als grundlegend an, da er einer der ersten war, die öffentliche Erziehung durch eine Theorie der Allgemeinbildung begründet und fundiert haben. Er habe mit der „Transformation der Idee der allgemeinen Menschenbildung in eine Theorie der öffentlichen Bildung“<sup>21</sup> eine Pionierleistung vollbracht. Entscheidend ist dabei die Frage, welche Instanz zwischen der Bildsamkeit des Menschen, der

---

<sup>16</sup> MARTINA KOCH: Die Konstellation der Rationalitäten im irrationalen Bildungsprozess. J. Habermas, D. Kamper und M. Seel im fiktiven Gespräch über eine Bildinterpretation von K. Mollenhauer, Weinheim 1993.

<sup>17</sup> A.a.O., S. II.

<sup>18</sup> Vgl. a.a.O., S. 336.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> URSULA REITEMEYER: Zur praktischen Funktion der öffentlichen Bildung: Humboldt, Fichte, Habermas, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 73 (1997), Heft 1, S. 76–89.

<sup>21</sup> A.a.O., 77.

„höchste[n] und proportionierlichste[n] Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen“<sup>22</sup>, und der gesellschaftlichen Praxis vermittelt. Humboldt schließt dabei den Staat aus und setzt an diese Stelle – so Reitemeyer – die Nation.<sup>23</sup> So formuliere nicht mehr der Staat, sondern die Nation als Ganze den gesellschaftlichen Allgemeinwillen, aus dem sich Forderungen für die Allgemeinbildung ergeben, welche sich dann nicht mehr von standesspezifischen oder industriellen Interessen her ableiten ließen. Ganz im Gegenteil – und hierin sieht Reitemeyer sowohl das Moderne als auch den springenden Punkt in Bezug auf Habermas – sei öffentliche Bildung damit

„auf einen konsensuell hergestellten gesellschaftlichen Allgemeinwillen zurückzuführen [... und sie] befreit sich von der Herrschaft des machtpolitischen Kalküls mit dem Ziel, durch Bildung den Menschen seinem Zweck, seiner Bestimmung und dem ‚Ideal der Menschheit‘ anzunähern.“<sup>24</sup>

Nation erhalte bei Humboldt somit die „Funktion eines öffentlichen Regulativs und Korrektivs staatspolitischer Maßnahmen“<sup>25</sup>. Diese kritische Funktion gegenüber technischer Rationalität in Verbindung mit politischen Zielsetzungen nehme bei Habermas die Öffentlichkeit als ein Netzwerk für die Kommunikation ein.<sup>26</sup> Die Bestimmung der politischen Öffentlichkeit durch Habermas stehe somit in der neuhumanistischen Tradition, da sie sich aus der Wahrnehmung gesamtgesellschaftlicher Probleme jenseits exklusiv partikularer Interessen speise – und letztlich, in Habermas’ Ausdrucksweise, aus „Kommunikationszusammenhänge[n] potentiell Betroffene[r]“<sup>27</sup> bestehe.<sup>28</sup> Öffentlichkeit als sozialer Raum stelle somit den einen Pol im Gegenüber zur privaten Sphäre dar, die in ihrer polaren Spannung den „Wechselbezug zwischen Mensch und Welt“<sup>29</sup> ermöglichen, und zwar in Form eines einen gleichberechtigten Meinungsaustausch ermöglichenden gesellschaftlichen Kommunikationszusammenhangs.

Einen wesentlich umfassenderen Anspruch als die bereits genannten Autoren drückt Reinhard Aulke durch den Titel seines Beitrags von 2002 „Praxis und Wirklichkeit. Erkenntnisrealismus und Bildungstheorie bei Jürgen

---

<sup>22</sup> WILHELM VON HUMBOLDT: Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen (1792), erneut in: DERS.: Werke in fünf Bänden, hg. von ANDREAS FLITNER und KLAUS GIEL, Studienausgabe, Darmstadt 2002, Bd. 1: Schriften zur Anthropologie und Geschichte, S. 56–233, 64.

<sup>23</sup> Vgl. REITEMEYER: Funktion, S. 79.

<sup>24</sup> A.a.O., S. 80.

<sup>25</sup> A.a.O., S. 81.

<sup>26</sup> Vgl. a.a.O., S. 84.

<sup>27</sup> JÜRGEN HABERMAS: Faktizität und Geltung (FG), Frankfurt a. M. 1992, S. 441.

<sup>28</sup> Vgl. REITEMEYER: Funktion, S. 85.

<sup>29</sup> Ebd.

Habermas<sup>30</sup> aus, der jedoch im Gegensatz zu den dann folgenden Ausführungen steht. Er zieht zur Untersuchung von Habermas' Bildungstheorie lediglich ein einziges seiner Werke heran, nämlich „Wahrheit und Rechtfertigung“, in dem darüber hinaus mit einer eher beiläufigen und anders kontextualisierten Ausnahme<sup>31</sup> schlicht keine Rede von Bildung ist. So fehlt Aulke der Textbezug, um seine folgenden bildungstheoretischen Überlegungen an Habermas rückbinden zu können. Aulke (nicht Habermas!) bindet Bildung nämlich an den Lernbegriff zurück und definiert „Bildung als Kontinuum heterogener Lernprozesse“<sup>32</sup>. Als solchen entkoppelt er jedoch zutreffend – infolge Habermas' Philosophie – den Bildungsgedanken von einem transzendentalen Subjekt:

„Ein transzendentales Subjekt ist eine Konstruktion, die weder einen überzeugenden Begriff des Lernens noch einen von individueller Bildung zuläßt. Bildung vollzieht sich in konkreten Situationen durch die doppelte Konfrontation der praktisch relevanten Meinungen mit ihrem Welt- und Gemeinschaftsbezug.“<sup>33</sup>

Der Bildungsprozess der Individuen führe durch den Rechtfertigungsdruck und die Rechtfertigungspraxis der Wahrheitsüberzeugungen über das daraus folgende Institutionalisieren einer Weltgemeinschaft zu einer Entprovinzialisierung der Lebenswelt. Aulke selbst betont:

„Bildung bewegt sich m.E. in der Tradition einer Interpretationsgemeinschaft, die dann in einen entschiedenen Prozeß tritt, wenn ihre Teilnehmer bei der Konstruktion von erkenntniserzeugenden Handlungen die normativen Zwänge bestehender Überzeugungen hermeneutisch explizieren und deren methodische Gültigkeit hinterfragen. Diese pragmatische Dialektik wird in Habermas' Ausführungen aber nicht hinreichend deutlich.“<sup>34</sup>

Deutlich wird hingegen, dass Aulke selbst einen pragmatischen Bildungsbegriff entwickelt, der Habermas' theoretische Grundlage aus „Wahrheit und Rechtfertigung“ in Anspruch nimmt und Bildung als Kontinuum von Wissen sieht, das „Mittel für intelligentes Verhalten in konkreten Problemsituationen bereitstellt“<sup>35</sup>. Ebenso deutlich ist auch, dass es sich hierbei – entgegen des

---

<sup>30</sup> REINHARD AULKE: *Bildung, Praxis und Wirklichkeit. Erkenntnisrealismus und Bildungstheorie* bei Jürgen Habermas, in: ANTON FISCHER / ANNE FISCHER-BUCK / KARL-HEINZ SCHÄFER / DETLEF ZÖLLNER (Hg.): *Globalisierung und Bildung*. Franz Fischer Jahrbuch 2002. Theorie und Praxis, Norderstedt 2002, S. 203–235.

<sup>31</sup> Hierzu: JÜRGEN HABERMAS: *Wahrheit und Rechtfertigung (WuR)*, Frankfurt a. M. 1999, S. 40: Gemeint ist hier der Bildungsprozess im evolutionären Sinne, der insbesondere die Entwicklung der Strukturen unserer Umgangserfahrungen betrifft und als solcher kognitiv relevant ist.

<sup>32</sup> AULKE: *Bildung*, S. 206.

<sup>33</sup> A.a.O., S. 208.

<sup>34</sup> A.a.O., S. 209.

<sup>35</sup> A.a.O., S. 216; vgl. auch a.a.O., S. 227 „Ein Lernen, was pragmatisch Bildung genannt werden kann [...]“.

Titels – nicht um eine Untersuchung von Habermas' Bildungstheorie, sondern um eine sich auf seine Philosophie beziehende Bildungstheorie Aulkes handelt.

Mirko Wischke beschränkt sich in seinem Beitrag „Bildung durch Wissenschaft? Stationen einer Diskussion von Nietzsche bis Habermas“<sup>36</sup> hingegen auf zwei konkrete Fragestellungen. Er untersucht ausgewählte Philosophen hinsichtlich der kritischen Fragen, ob die Annahme eines untrennbaren Zusammenhangs zwischen Bildung und Wissenschaft berechtigt ist und ob die Bildungsidee mit einer sich in Spezialwissenschaften aufsplittenden Wissenschaft überhaupt noch zu vereinbaren ist. Ausgehend von Nietzsche, nach dem laut Wischke Bildung „die intellektuelle Anstrengung“ bedeute, „sich den Wissensstand der jeweiligen Zeit anzueignen“<sup>37</sup>, will er letztlich Parallelen in Habermas' Argumenten im Hinblick auf die Universitätsreform gegen eine mögliche Preisgabe der Bildungsidee aufzeigen.<sup>38</sup> Wischkes Hauptthese besteht in der gewagten Aussage, Habermas gelange „zu der Einsicht, dass Bildung auf ihre ethische Dimension verzichten muss, um ihre Notwendigkeit unter Beweis stellen zu können“<sup>39</sup>. Sie gehe in den im späteren Berufsleben anwendbaren technisch-logistischen Fertigkeiten auf und könne in der jeweiligen Lebensgeschichte nicht länger eine handlungsorientierende Kraft entfalten. Gesellschaftspolitische Bedeutung komme Habermas zufolge der Bildung lediglich im „Kontext einer Rückübersetzung wissenschaftlicher Forschungsergebnisse in den Horizont der Lebenswelt oder einer Übersetzung ‚technisch verwertbaren Wissens in dem Kontext unserer Lebenswelt‘“<sup>40</sup> zu und unterscheide sich hierin von reiner Berufsausbildung. Dies wiederum wird von Wischke deutlich kritisiert und infrage gestellt, wobei sich die Verkürzung der Bildungsidee auf Wissen in Wischkes Verständnis erhärtet:

„Habermas' Kritik an einer allzu kurzsichtigen Hochschulpolitik [...] entgeht, dass eine Reformulierung der Bildungsidee nicht allein die Gleichsetzung von Bildung mit Ausbildung kritisch zu bedenken hätte, sondern ebenso den Umstand, dass akkumuliertes wie produziertes Wissen immer weniger auf eine durchdringende Aneignung mittels Bildung angewiesen sind, als vielmehr auf die Möglichkeiten verfügbarer Aufbewahrung und mittelbarer Information.“<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> MIRKO WISCHKE: Bildung durch Wissenschaft? Stationen einer Diskussion von Nietzsche bis Habermas, in: GANGOLF HÜBINGER / ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI (Hg.): Europäische Umwertungen. Nietzsches Wirkung in Deutschland, Polen und Frankreich (Studien zur Ethik in Ostmitteleuropa 10), Frankfurt a. M. u.a. 2007, S. 123–139.

<sup>37</sup> A.a.O., S. 123.

<sup>38</sup> Vgl. a.a.O., S. 124.

<sup>39</sup> A.a.O., S. 136.

<sup>40</sup> A.a.O., S. 136f.

<sup>41</sup> A.a.O., 139.

Da Wischke zudem lediglich auf drei Texte von Habermas eingeht<sup>42</sup>, die aus den 50er und 60er Jahren stammen, kann seine kurze Darstellung keine größere Beachtung finden.

Michael Reder setzt sich in seinem Beitrag „Luhmann vs. Habermas revisited. Zwei Funktionale Religionstheorien in ihrer Bedeutung für Bildung in säkularen Gesellschaften“<sup>43</sup> – wie Josef Blass – ebenfalls mit den Unterschieden zwischen Habermas' Diskurstheorie und Luhmanns Systemtheorie hinsichtlich ihrer Bedeutung für Bildung auseinander, allerdings nach Habermas' Rede von einer „postsäkularen“ Gesellschaft und daran anschließend von ihrem jeweiligen funktionalen Religionsverständnis aus. Dabei fokussiert Reder nicht nur Habermas' Religionsverständnis auf Moral hin, sondern beschränkt es gänzlich darauf,<sup>44</sup> um explizit in Abgrenzung davon und angesichts von Luhmanns Theorie, die den Rahmen für „eine Kommunikation über die Kontingenz von Sinn“<sup>45</sup> bereitstellt, die vermeintliche Beschränktheit von Habermas' Modell als offenkundig erscheinen zu lassen.

Gemeinsamkeiten seien, dass beide Theorien – jedenfalls seit den 90er Jahren – der Religion eine wichtige Rolle zuerkennen.<sup>46</sup> Habermas' Grund für diese Zuschreibung liege darin, „dass sie eine moralische Ressource darstell[e]“.<sup>47</sup> Dieser Sichtweise liege – so Reder – ein Wandel innerhalb der Denkweise Habermas' zugrunde. Verantwortlich für eine kritische Sichtweise der Religion sei die „Grundintention der *Theorie des kommunikativen Handelns*“<sup>48</sup>; die Religion gefährde möglicherweise das kommunikative Handeln, da „sie den gläubigen Diskursteilnehmer nicht in den vorurteilsfreien Raum rationaler Verständigung entlässt, sondern klare Zielvorgaben für den Diskurs mit auf den Weg gibt.“<sup>49</sup> Ende der 70er Jahre fänden sich – mit Hinweis auf Jürgen Habermas, „Politik, Kunst, Religion“<sup>50</sup> – dann Äußerungen, die die Angewiesenheit der säkularen Gesellschaft auf das Humane der Religion betonen. Dass die „Theorie des kommunikativen Handelns“ jedoch erst drei Jahre nach

---

<sup>42</sup> JÜRGEN HABERMAS: Das chronische Leiden der Hochschulreform, in: Merkur 107 (1957), S. 265–284; JÜRGEN HABERMAS: Vom sozialen Wandel akademischer Bildung, in: Merkur 183 (1963), S. 413–427 und JÜRGEN HABERMAS: Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, Frankfurt a. M. 1969.

<sup>43</sup> MICHAEL REDER: Luhmann vs. Habermas revisited. Zwei Funktionale Religionstheorien in ihrer Bedeutung für Bildung in säkularen Gesellschaften, in: bildungsforschung 7 (2010), Ausgabe 1, S. 39–54.

<sup>44</sup> Vgl. a.a.O., S. 39, 42 und 47.

<sup>45</sup> A.a.O., S. 39.

<sup>46</sup> Vgl. ebd.

<sup>47</sup> A.a.O., S. 40.

<sup>48</sup> A.a.O., S. 41, kursiv im Original.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> JÜRGEN HABERMAS: Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen, Frankfurt a. M. 1978, S. 141.

der besagten positiven Aussage über Religion erscheint, wird nicht berücksichtigt – die dargestellte Entwicklung ist somit fraglich.

Religion – so Reder weiter – komme in Bildungsprozessen eine bestimmte Funktion zu, und zwar „durch ihre spezifische Semantik und Symbolsprache, in Bildungsprozessen den Menschen eine moralische Ressource zu erschließen.“<sup>51</sup> In der moralischen Entwicklung könne Religion innerhalb des Entwicklungs- und Bildungsprozesses eine Begründung moralischen Verhaltens liefern, die weltanschaulich verankert und zugleich motivierend sei.<sup>52</sup> Dies befördere ein Humanitätspotential innerhalb einer entgleisenden Moderne.

Dies ist eine interessante Weiterführung Reders, die zugleich einen Bezug zur – von Habermas in seiner Theorie des kommunikativen Handelns aufgenommenen – Entwicklungspsychologie leistet. Ein Bezug auf Habermas selbst ist hierbei jedoch nicht zu erkennen, so dass diese – sehr wertzuschätzende und diskussionswürdige – bildungstheoretische Fortführung Reder selbst zugeschrieben werden muss.<sup>53</sup>

Dieses von Reder entwickelte und für den Bildungsprozess funktionale sowie auf Moral reduzierte Religionsverständnis wird sodann in Anschluss an Danz<sup>54</sup> im Hinblick darauf heftig kritisiert, dass Moral nur ein Aspekt unter vielen sei, auf den Religion nicht reduziert werden dürfe, was sich gerade an der Bedeutung von Religion in Bildungsprozessen zeige.<sup>55</sup> „Das Religionsverständnis“ – so Reder – „steht also in der Gefahr, Religion in Bildungsprozesse

<sup>51</sup> REDER: Luhmann vs. Habermas revisited, S. 42.

<sup>52</sup> Vgl. a.a.O., S. 43.

<sup>53</sup> Da das Humanitätspotential von Religion für säkulare Gesellschaften schon 1978 von Habermas aufgezeigt wird, stellt sich die Frage, wieso er – würde er Reders Gedankenführung unterstützen – hierauf in den Passagen zur Entwicklungspsychologie in der „Theorie des kommunikativen Handelns“ nicht eingeht. Um diese Frage überhaupt erst stellen zu können, hätte von Reder allerdings nicht die eingangs dargestellte – zeitlich nicht zu haltende – Entwicklungslinie vertreten werden dürfen.

<sup>54</sup> CHRISTIAN DANZ: Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas, in: RUDOLF LANGTHALER / HERTA NAGL-DOCEKAL (Hg.): Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, S. 9–31. „Die Religion – so lässt sich mit Danz zugespitzt festhalten – soll nämlich ‚der Moral angesichts einer entgleisenden Modernisierung gleichsam unter die Arme greifen. Insofern stellt sie ähnlich wie die Lebenswelt eine Ressource für die kommunikative, auf Verständigung angelegte Diskursethik dar‘ (Danz 2007, 28). Die Religion wird nur deshalb als eigenständig bewertet, weil sie für das Bewusstsein der Moderne etwas wach hält, was verloren zu gehen droht. ‚An der Religion ist Habermas lediglich im Hinblick auf die Anwendung der Moral interessiert bzw. im Hinblick auf ihre Funktion für die Regeneration des normativen Bewusstseins, welches der diskurstheoretischen Moraltheorie auf halbem Wege entgegenkommt‘ (Danz 2007, 31).“ (REDER: Luhmann vs. Habermas, S. 47).

<sup>55</sup> Vgl. a.a.O., S. 47f.

[sic: n] als moralische Ressource zu instrumentalisieren.“<sup>56</sup> Bei Habermas liege „moralische[r] Reduktionismus“<sup>57</sup> vor.

Aus der Religionspädagogik ist Michael Wermkes Beitrag „Religiöse Bildung in der postsäkularen Gesellschaft: Eine bildungstheoretische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas“<sup>58</sup> zu nennen. Er zieht in seiner „bildungstheoretischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas“ im Prinzip drei gewichtige Thesen von Habermas bezüglich der Religion heran, um darauf aufbauend eigene bildungstheoretische Reflexionen zu entwickeln. Eine Auseinandersetzung mit Habermas' Werk hinsichtlich seiner bildungstheoretischen Reflexionen findet jedoch, anders als der Titel suggeriert, nicht statt. Als Erstes greift Wermke Habermas' Terminus der postsäkularen Gesellschaft auf, und zwar angesichts der von ihm statistisch unterlegten Tatsache, dass man sich von der Kategorie der Säkularisierung als Beschreibung der modernen Gesellschaft – dann auch hinsichtlich einer religiösen Bildungstheorie – verabschieden müsse.<sup>59</sup> Dieser Begriff sei insofern treffend, dass er sowohl Religion als auch Säkularität als Bestandteile der modernen Gesellschaft umfasse. Hierauf stützt Wermke seine

„zentrale These, dass sowohl religiöse wie auch säkulare Sinndeutungsangebote – abhängig von bestimmten Anlässen und beschränkter zeitlicher Gültigkeit – in Anspruch genommen und zu neuen, je individuellen Sinnkonstruktionen zusammengefügt werden.“<sup>60</sup>

Habermas' Rede von der postsäkularen Gesellschaft wird somit von der Perspektive einer immer stärker zunehmenden Pluralisierung und Individualisierung sowie einer Optionsgesellschaft her interpretiert, die sich durch ihre Vielzahl an Wahlmöglichkeiten auszeichnet. Unter diesem Gesichtspunkt scheint die zweite These von Habermas ideal ins Konzept zu passen, Religion verfüge über unabgegoltene Ressourcen der Sinnstiftung, von denen auch die säkulare Gesellschaft sich um ihrer selbst willen nicht abschneiden dürfe. Aus dem Pool an Sinnressourcen, seien es säkulare oder religiöse Sinnkonstruktionen, könne der moderne Mensch individuell wählen, wobei es durch Überlagerungen und wechselseitige Durchdringungen zu einem Plural an individuellen Sinnkonstruktionen komme. Habermas' dritte These aufnehmend, beschreibt Wermke den Auftrag religiöser Bildung, einerseits religiöse Bürger für den öffentlichen Gesellschaftsdiskurs sprachfähig zu machen und sie zu befähigen, die Sinnressource der Religion in eine säkular verständliche Sprache zu übersetzen –

---

<sup>56</sup> A.a.O., S. 48.

<sup>57</sup> A.a.O., S. 49.

<sup>58</sup> MICHAEL WERMKE: Religiöse Bildung in der postsäkularen Gesellschaft: Eine bildungstheoretische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, in: DORON KIESEL / RONALD LUTZ (Hg.): Religion und Politik. Analysen, Kontroversen, Fragen, Frankfurt a. M. 2015, S. 287–302.

<sup>59</sup> Vgl. a.a.O., S. 291–293.

<sup>60</sup> A.a.O., S. 293.

andererseits auch ein Verständnis auf Seiten der säkularen Bürger zu erwecken für ein Zurückhalten eines semantischen Überschusses, der nicht übersetzt werden kann. „Religiös gebildete Menschen [... seien] dann – unabhängig von ihrer gewählten Haltung zur Religion – fähig, religiöse Begründungen im politischen Diskurs in nicht-religiöse Begründungen zu übersetzen und umgekehrt“<sup>61</sup>. Religiöse Bildung zeichne sich somit durch einen „kompetenten vernunftmäßigen Umgang mit religiösen und säkularen Argumentationen im Gesellschaftsdiskurs“<sup>62</sup> aus und führe dazu, „religiös unbestimmte Haltung in einen bewussten, reflektierten Umgang mit Religion zu überführen“<sup>63</sup>. Letztlich diene sie dazu, „kommunikationsfähig für die kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit religiösen und säkularen Argumentationsformen zu werden“<sup>64</sup> und trage somit zur Mündigkeit in der postsäkularen Optionsgesellschaft bei.<sup>65</sup>

Fraglich erscheint dies jedoch in vier Hinsichten: Ist es theologisch legitim davon zu reden, dass eine religiöse Haltung als Option innerhalb der Gesellschaft – wie die Mitgliedschaft in einem Verein – aktiv *gewählt* werden kann? Wird es – zweitens – Habermas’ Religionsverständnis, und insbesondere Theologieverständnis, gerecht zu behaupten, man könne unabhängig von der religiösen Haltung religiöse in nicht-religiöse Begründungen übersetzen? Und wie wird – drittens – diese Frage von Seiten der Theologie beantwortet? Viertens ist zu fragen, was unter einer umgekehrten Übersetzung, also von säkularer in religiöse Sprache, verstanden werden soll. Dass der zweite und der vierte Einwand darauf abzielen, dass Wermkes bildungstheoretische Folgerungen Habermas’ Religionsverständnis nicht gerecht werden, wird sich im weiteren Verlauf der Arbeit zeigen. Der erste und der dritte Einwand müssten in einer innertheologischen Kontroverse diskutiert werden. Die vorliegende Arbeit wird dazu noch Stellung beziehen. Insgesamt erscheint zudem fraglich, ob das auf der Systemtheorie aufbauende Modell einer Optionsgesellschaft zu dem inneren Wahrheitsanspruch von Habermas’ Diskurstheorie passt und dem Geltungsanspruch von Religion gerecht werden kann.

Einen bedeutenden Beitrag zur Erforschung von Habermas’ Bildungsverständnis leistet Ansgar Sørensen in seinem Beitrag „From Critique of Ideology to Politics. Habermas on *Bildung*“<sup>66</sup>. Sørensen betont, dass Habermas in

---

<sup>61</sup> A.a.O., S. 299, so auch MIRIAM ROSE / MICHAEL WERMKE: „Einleitung“, in: DIES. (Hg.): *Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität* (StRB 5), Leipzig 2014, S. 9–26, 25.

<sup>62</sup> WERMKE: *Religiöse Bildung*, S. 299.

<sup>63</sup> A.a.O., S. 300.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Auffällig ist, dass bei der Rede über religiöse Bildung kein Referenztext von Habermas angegeben ist – und insgesamt nur drei herangezogen werden.

<sup>66</sup> ANSGAR SØRENSEN: *From Critique of Ideology to Politics. Habermas on Bildung*, in: *Ethics and Education* 10 (4.5.2015), Heft 2, S. 252–270 (hier: 21-seitige PDF-Onlinedatei über academia.edu), [http://www.academia.edu/12588976/Asger\\_Sørensen\\_From\\_Critique](http://www.academia.edu/12588976/Asger_Sørensen_From_Critique)

„Strukturwandel der Öffentlichkeit“ eine Analyse von Bildung auf Grundlage einer von Adorno inspirierten Ideologiekritik vollzog, seine Kommentare über Bildung in den folgenden Jahren jedoch spärlich sind. In „Erkenntnis und Interesse“ fand er seinen Weg jenseits der Bewusstseinsphilosophie, den er in der Theorie des kommunikativen Handelns weiterentwickelte, und auf dessen Grundlage er schließlich Bildung in Bezug auf Diskursethik und die Rolle der Universität diskutieren kann. In dieser neuen Form sei Bildung schließlich zentral für Habermas' politische Philosophie in „Faktizität und Geltung“.<sup>67</sup> Sørensen betont, dass Habermas die klassische Bildungsidee aus einer auf zeitbedingte Änderungen zielenden Perspektive wertschätze<sup>68</sup> und dass Bildung in einer gewandelten, nämlich kommunikativen, diskursiven und deliberativen Form als Meinungs- und Willensbildung sowie als politische Bildung eine wichtige Rolle in Habermas' Gesellschaftskonzept, insbesondere in „Faktizität und Geltung“, spiele.<sup>69</sup> In der Forschung und Rezeption werde hingegen angenommen, Bildung sei für Habermas im besten Falle unwichtig.<sup>70</sup> Mit der Ausnahme einer kurzen Anmerkung von Simone Chambers<sup>71</sup>, in der sie den öffentlichen Meinungsbildungsprozess als Bildungsprozess bezeichnet, sei diese Thematik weder von ihr noch von sonst jemandem weiterverfolgt worden.<sup>72</sup> Auch umfassende Werke über Habermas wie das Habermas-Handbuch<sup>73</sup> oder die Studiensammlung von David Rasmussen und James Swindal<sup>74</sup> sparen eine Systematik seines Bildungsverständnisses aus. Diese Forschungslücke sucht Sørensen mit seiner Studie zu füllen. Dabei gelingt es ihm, eine Entwicklung in Habermas' Denken aufzuzeigen, die – in der Frühphase – primär auf die potentielle Gefahr von Bildung als politischer Ideologie aufmerksam macht<sup>75</sup> sowie wenig Hoffnung für ein Bildungsprojekt sieht, das Bildung als kulturelle und ethische Bildung des einzelnen Bewusstseins versteht,<sup>76</sup> und später ab den 90er Jahren – in „Faktizität und Geltung“ – Bildung als ein politisches Ideal in

---

\_of\_Ideology\_to\_Politics.\_Habermas\_on\_Bildung\_Ethics\_and\_Education\_vol.\_10\_no.\_2\_2015\_p.\_252-70 (Abrufdatum: 05.10.2019).

<sup>67</sup> Vgl. a.a.O., Abstract, S. 1.

<sup>68</sup> Vgl. a.a.O., S. 2.

<sup>69</sup> Vgl. a.a.O., S. 7.

<sup>70</sup> Vgl. a.a.O., S. 6.

<sup>71</sup> SIMONE CHAMBERS: „Discourse and Democratic Practices“, in: The Cambridge Companion to Habermas, hg. von STEPHEN K. WHITE, Cambridge 1995, S. 233–259, 238: „A discursively formed public opinion can represent a process of Bildung or education in which citizens build better foundations to their opinions through discursive interaction“.

<sup>72</sup> Vgl. SØRENSEN: Critique, S. 7.

<sup>73</sup> HAUKE BRUNKHORST / REGINA KREIDE / CRISTINA LAFONT (Hg.): Habermas-Handbuch, Stuttgart u.a. 2009.

<sup>74</sup> DAVID RASMUSSEN / JAMES SWINDAL (Hg.): Jürgen Habermas, Bde. 1–4, London 2002.

<sup>75</sup> Vgl. SØRENSEN: Critique, S. 12.

<sup>76</sup> Vgl. a.a.O., S. 21.

einer kollektiven und diskursiven Perspektive versteht, dem Sørensen zustimmt.<sup>77</sup> So gelingt es Sørensen herauszustellen, dass Habermas als öffentliche Willens- und Meinungsbildung ein Kernkonzept der Bewusstseinsphilosophie in kommunikationstheoretischer Hinsicht rekonstruiert, das so unter postmodernen Bedingungen zu Emanzipation, Vernunft und Aufklärung beitrage. Wenngleich die gänzliche Begrenzung – man könnte auch sagen: Reduktion – von Bildung auf öffentliche Willens- und Meinungsbildung hinterfragt werden kann, leistet Sørensen zweifellos einen in diachroner Hinsicht fruchtbaren Beitrag zum Verständnis der Entwicklung von Habermas' Bildungsverständnis einerseits und wird andererseits seinem Anliegen gerecht, Habermas' Relevanz für die gegenwärtige Bildungsdiskussion hervorzuheben.<sup>78</sup>

Eine Sonderstellung in religionspädagogischer Hinsicht nimmt zweifellos Helmut Peukert ein, dessen differenziertes, umfassendes und Habermas' Entwicklung begleitendes Werk, das auf Habermas' Diskurstheorie aufbaut und diese theologisch weiterentwickelt, auch in dieser Arbeit begleitend als Referenz herangezogen wird, da es sich einer zusammenfassenden Darstellung zu Beginn einer Arbeit – unabhängig von einer tiefgründigen Diskussion in der konkreten Auseinandersetzung – entzieht. Vorweggenommen sei hier lediglich, dass es sich weder um eine reine Rezeption noch um ein gezieltes Interesse an Habermas' Bildungsverständnis selbst handelt. Die Theologie und Bildungstheorie Peukerts bringt fortlaufend Themen zur Sprache, die die bildungstheoretischen Implikationen von Habermas' Werk betreffen – und dann jeweils einzeln und kontextgebunden insbesondere in Kapitel 1.A dieser Arbeit herangezogen werden.

Insgesamt lässt sich somit hinsichtlich dieser sehr unterschiedlichen und weitgehend überschaubaren Forschungsgeschichte festhalten, dass insbesondere die Aspekte des Öffentlichkeitscharakters und der Ideologiekritik sowie der Reformulierung des Bildungsbegriffs im Hinblick auf die Gesellschaft auf Grundlage der kommunikativen Vernunft für die bildungstheoretischen Implikationen von Habermas' Werk von besonderer Bedeutung sind. Dies lässt im Umkehrschluss allerdings die ebenfalls bildungstheoretisch bedeutsame Frage aufkommen, ob eine – und, wenn ja, welche – Anthropologie Habermas' Bildungsverständnis überhaupt zugrunde liegt. Diese Perspektiven gilt es in Kapitel 1.A wach zu halten, in dem die Entwicklung von Habermas' Bildungsverständnis im Zusammenhang mit derjenigen seines Religionsverständnisses dezidiert erarbeitet wird. Dazu ist zunächst auch auf die Forschungsgeschichte derselben einzugehen.

---

<sup>77</sup> Vgl. a.a.O., S. 9.

<sup>78</sup> Vgl. zu seinem Anliegen a.a.O., S. 31.

## B. Forschungsgeschichte zur Entwicklung von Habermas' Religionsverständnis

Dargestellt sind in diesem Überblick über die Forschungsgeschichte zur Entwicklung von Habermas' Religionsverständnis nicht die beinahe zahllosen wichtigen Rezeptionen desselbigen,<sup>79</sup> sondern diejenigen Arbeiten, die präzise Überblicke und neue Erkenntnisse über seine Entwicklung bieten.

Edmund Arens, „Theologie nach Habermas. Eine Einführung“,<sup>80</sup> ist als frühester und bleibend wichtiger Beitrag innerhalb dieser Übersicht über die Forschungslage zu nennen, da er schon 1989 die Ambivalenz des Religionsverständnisses von Habermas in seiner „frühen“ Zeit herausstellt, die zwischen einer Theorie von Religion als einer im Evolutionsprozess überholten Phase und einer Faszination für die der jüdischen und protestantischen Mystik entspringende Idee der Kontraktion Gottes, die er schon in seiner materialistischen Schellinginterpretation, seiner Dissertation „Das Absolute und die Geschichte“, wahrnahm, changiert. So sieht er schon bei zwei für seine „Theorie des kommunikativen Handelns“ maßgeblichen Bezugsgrößen, Peirce und Mead, „das religiöse Motiv der Bundesgenossenschaft in den Gestalten einer Konsentstheorie der Wahrheit und einer Kommunikationstheorie der Gesellschaft zu philosophischem Rang erhoben“<sup>81</sup>. Ohne diesen ambivalenten Rahmen changierender Gedanken kann auch Habermas' weitere Entwicklung nicht verstanden werden, in der Arens mit Habermas' Äußerungen in „Nachmetaphysisches Denken“ 1988 eine eindeutige Veränderung in die Richtung erkennt, dass kommunikative Vernunft „mit Religion und auch mit Theologie“<sup>82</sup> koexistiert. Auf dieser Basis ermutigt Arens zu einer Kooperation. Sowohl seine Verortung als auch seine Intention sind bleibend aktuell, auch wenn sie natürlich nur Habermas' Werke und Entwicklung bis 1988 / 1989 berücksichtigen.

Der Beitrag von Matthias Lutz-Bachmann, „„Nachmetaphysisches Denken“ und Religion. Der Beitrag von Jürgen Habermas zu einem offenen Problem“,<sup>83</sup>

---

<sup>79</sup> Eine solche Übersicht über die theologische Habermas-Rezeption, in der die groben Linien deutlich werden, gibt STEPHAN R. JÜTTE: Analogie statt Übersetzung. Eine theologische Selbstreflexion auf den inneren Zusammenhang von Glaubensgrund, Glaubensinhalt und Glaubensweise in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas (RPT 86), Tübingen 2016, in Kapitel 1.2, S. 4–26.

<sup>80</sup> EDMUND ARENS: Theologie nach Habermas. Eine Einführung, in: DERS.: Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989, S. 9–38, hier bes. S. 11–17.

<sup>81</sup> A.a.O., S. 13.

<sup>82</sup> A.a.O., S. 17.

<sup>83</sup> MATTHIAS LUTZ-BACHMANN: „Nachmetaphysisches Denken“ und Religion. Der Beitrag von Jürgen Habermas zu einem offenen Problem, in: FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hg.): Nachmetaphysisches Denken und Religion, Würzburg 1996, S. 65–83.

der Habermas' Texte bis 1995 behandelt, zeigt auf, dass in seinem Denken „immer wieder Spuren einer Auseinandersetzung mit Fragestellungen, die dem Traditionsbestand religiöser Rede und Praxis zuzurechnen sind“<sup>84</sup>, vorhanden sind, und zwar – nach Habermas' eigener Aussage von 1991 – in einer diesen gegenüber nicht nur vergegenständlichten Einstellung. Gemeint sind hier die jüdische und die christliche Tradition, an denen Habermas seit seiner „Theorie des kommunikativen Handelns“ ein vorsichtiges Interesse zeige. Lutz-Bachmann ordnet diese „Spuren“ grundlegend in einen diskursiven Kontext ein, der von einer vierfachen Auseinandersetzung geprägt ist und durch die Zurückweisung dieser vier Positionen Rückschlüsse auf die eigene Position zulässt. Gemeint sind hier die Auseinandersetzungen mit Max Horkheimer (jüdisch), Michael Theunissen (philosophisch) und Helmut Peukert sowie Johann Baptist Metz (katholisch-theologisch).<sup>85</sup>

Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit und Zurückweisung von Horkheimers Religionsverständnis ist dessen Behauptung, es „sei eitel“, an „eine[m] unbedingten Sinn ohne Gott“<sup>86</sup> festhalten zu wollen. Hierzu kommt dieser im Zuge seiner vernunftskzeptischen Überlegungen der „Dialektik der Aufklärung“, die keinem Vernunftkonzept mehr eine Bestimmung des moralisch Guten zutraut. Kritische Theorie müsse ex negativo das Schlechte in der Gesellschaft aufdecken, um einen weniger schlechten Zustand herbeiführen zu können. Doch auch hierzu, so Habermas' Einwand, bedürfe es eines vernünftig zu begründenden Maßstabs. Horkheimer bestreite dies allerdings aufgrund des fehlenden Vertrauens in die Fähigkeit der Vernunft, so dass diese Begründung letztlich mit einer ambivalenten Verbindung zur Theologie teilweise kompensiert werde, teilweise aber auch bestritten werde und zur Verzweiflung führe. Diesen unscharfen Gedanken einer in einer Religion oder Metaphysik verankerten substantiellen Vernunft weist Habermas jedoch entschieden zurück,<sup>87</sup> ebenso wie die Annahme, dass das Scheitern einer solchen idealistischen Wahrheitstheorie, die von der Identität von Denken und Sein ausgeht, zu einer Wahrheits- und Vernunftskopsis führen müsse. Stattdessen könne es sehr wohl eine Transzendenz von innen geben, indem

---

<sup>84</sup> A.a.O., S. 65.

<sup>85</sup> Vgl. a.a.O., S. 65f.

<sup>86</sup> MAX HORKHEIMER: Theismus – Atheismus (1963), erneut in: DERS.: Gesammelte Schriften, hg. von ALFRED SCHMIDT und GUNZELIN SCHMID NOERR, Bd. 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973. 1. Philosophisches, 2. Würdigungen, 3. Gespräche, hg. von GUNZELIN SCHMID NOERR, Frankfurt a. M. 1985, S. 173–186, 184.

<sup>87</sup> Vgl. JÜRGEN HABERMAS: Texte und Kontexte, Frankfurt a. M. 1991, S. 118.

„im Anschluss an Peirce ‚Wahrheit als die Einlösbarkeit eines Wahrheitsanspruchs unter den Kommunikationsbedingungen einer idealen, d.h. im sozialen Raum und in der historischen Zeit ideal erweiterten Gemeinschaft von Interpreten‘“<sup>88</sup>

verstanden wird. Habermas weist somit – in Abgrenzung von Horkheimer – im Kontext einer Vernunft- und Wahrheitstheorie sowie bei der Frage, ob man an einem Sinn des Unbedingten festhalten könne, einen Rekurs auf Gott zurück.<sup>89</sup> Einen „unbedingten Sinn“, so stellt Lutz-Bachmann heraus, könne

„für Habermas allenfalls Religion vermitteln, indem sie den Menschen einen Trost spendet, den die Philosophie weder ersetzen kann noch will – denjenigen Trost nämlich, ‚mit dem die Religion das unvermeidliche Leid und das nicht-gesühnte Unrecht, die Kontingenzen von Not, Einsamkeit, Krankheit und Tod in ein anderes Licht rückt und ertragen lehrt.“<sup>90</sup>

Außerdem könne dem Sinnpotential von Religion vielleicht eine weitere unersetzliche Funktion bezüglich der Frage nach dem Warum moralischen Handelns zugeschrieben werden.<sup>91</sup>

In seiner Auseinandersetzung mit Michael Theunissen geht es Habermas letztlich darum aufzuzeigen, dass philosophische Gründe „nicht hinreichend [seien], um dem Gehalt des religiösen Glaubens eine philosophische Grundlage zu geben“<sup>92</sup>. Er lehnt Theunissens Annahme „eine[r] in die Geschichte einbrechende[n] Transzendenz, die verheißungsvolle Gegenwart einer absoluten, unsere endliche Freiheit erst ermöglichenden Macht“<sup>93</sup>, ja die an Kierkegaard anschließende „Begründung von Intersubjektivität und Allgemeinheit im philosophischen Diskurs durch den Ausgriff auf religiöse Gewissheiten“<sup>94</sup> ab. Theunissens Gedanken selbst bringt Habermas auf den Nenner:

„Der ‚Verzweiflung trotziger Selbstbegründung können wir uns schließlich nur dadurch entwinden, daß wir uns der Endlichkeit unserer Freiheit inne werden und dabei unserer Abhängigkeit von einer unendlichen Macht inne werde[n].“<sup>95</sup>

Diese sei nur im religiösen Glauben zugänglich. So „versuche Theunissen eine philosophische Grundlegung des Gottesglaubens ex negativo.“<sup>96</sup> Religion, so

<sup>88</sup> LUTZ-BACHMANN: „Nachmetaphysisches Denken“ und Religion, S. 69 mit Bezug auf HABERMAS: Texte und Kontexte, S. 123.

<sup>89</sup> Vgl. LUTZ-BACHMANN: „Nachmetaphysisches Denken“ und Religion, S. 69.

<sup>90</sup> A.a.O., S. 70 mit Bezug auf HABERMAS: Texte und Kontexte, S. 125.

<sup>91</sup> Vgl. LUTZ-BACHMANN: „Nachmetaphysisches Denken“ und Religion, S. 70.

<sup>92</sup> A.a.O., S. 73.

<sup>93</sup> JÜRGEN HABERMAS: Kommunikative Freiheit und negative Theologie, in: EMIL ANGEHRN u.a. (Hg.): Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1992, S. 15–34, 30.

<sup>94</sup> LUTZ-BACHMANN: „Nachmetaphysisches Denken“ und Religion, S. 72, vgl. dort auch die genauere Ausführung zu den drei Einwänden von Habermas gegenüber Theunissen.

<sup>95</sup> A.a.O., S. 71, mit Bezug auf HABERMAS: Kommunikative Freiheit und negative Theologie, S. 26.

<sup>96</sup> LUTZ-BACHMANN: „Nachmetaphysisches Denken“ und Religion, S. 71f.

im Umkehrschluss über Habermas' Religionsverständnis, sei nicht auf dem Gebiet der Philosophie durch eine philosophische Grundlegung zu begründen.

Noch wichtiger für Habermas' Verständnis von Religion und insbesondere auch Theologie sind Lutz-Bachmanns Ausführungen zur Kontroverse mit Helmut Peukert und Johann Baptist Metz. Diese seien hier jedoch nur knapp erwähnt, da sie in Kapitel 1.A ausführlich aufgegriffen werden. Deutlich wird hierin, dass Habermas auf einer systematischen Trennung des philosophischen und des theologischen Diskurses besteht und auf mögliche inhaltliche Verstrickungen, Anfragen und Ergänzungen aus der ihn rezipierenden Theologie eher distanziert und mit Grundsatzüberlegungen reagiert. Erst müsse der jeweilige Geltungsanspruch von Argumenten geklärt sein, bevor ein inhaltlicher Bezug sinnvoll ist. Dies betrifft insbesondere seine Reaktion auf Peukerts kritische Rezeption und Erweiterung der Theorie des kommunikativen Handelns. Nachmetaphysisches Denken könne sich schon aus methodischen Gründen nicht religiöse Erfahrungen *als* religiöse Erfahrungen zu eigen machen, sondern nur insofern diese von einer partikularen religiösen Tradition oder einem partikularen Offenbarungsgeschehen losgelöst sind und dem Bereich begründender und allgemein rational nachvollziehbarer Rede angehören. Ansonsten drohe eine Verwendung der „religiösen Erfahrungen“ entweder als bloßes Zitat oder der Verlust dessen, was nachmetaphysisches Denken ausmache: rational argumentierende und begründende Rede zu sein. Die Theologie hingegen – in der passenden Bezeichnung Lutz-Bachmanns für Habermas' Bestimmung – als „Hermeneutik des Glaubens“<sup>97</sup>, die ihr Auslegungsmonopol durch ihre partikulare Erfahrungsbasis habe, könne nur innerhalb dieser Binnenperspektive Geltungsansprüche erheben und sei von der Philosophie dann kritisierbar, wenn sie durch diese Binnenperspektive nicht gedeckte Wahrheitsansprüche erhebt. Letzteres sei bei Helmut Peukert der Fall. In dieser Auseinandersetzung wird somit sowohl Habermas' Theologieverständnis deutlich als auch seine Auffassung von einer Berechtigung und Eigenständigkeit der Theologie sowie von einer gegenseitig anerkennenden und ihrer Grenzen bewussten Koexistenz, zumindest in dem Zeitraum, in dem die inspirierenden Bedeutungsgehalte religiöser Rede (noch?) nicht in Diskurse übersetzt sind, die allein von der Logik des besseren Arguments bestimmt sind.<sup>98</sup> Diese unaufgebbaren semantischen Potentiale sowie ihre Wichtigkeit – auch und gerade für eine Theorie des kommunikativen Handelns – werden schließlich in der Kontroverse mit Metz besonders deutlich. Diesbezüglich wird auf die weiteren Ausführungen in Kapitel 1.A verwiesen; jedoch seien an dieser Stelle die Wertschätzung von Religion und Theologie sowie die Verhältnisbestimmung im Hinblick auf die Philosophie betont.

---

<sup>97</sup> A.a.O., S. 76.

<sup>98</sup> Vgl. JÜRGEN HABERMAS: Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a. M. 1988, S. 60.

Hermann Düringer<sup>99</sup> untergliedert als erster Habermas' Werk in zeitlicher Abfolge in drei Abschnitte,<sup>100</sup> und das bemerkenswerterweise schon 1999, also vor Habermas' Bezeichnung der Gesellschaft als postsäkular. Laut Düringer können die drei Phasen mit zwei Modellen<sup>101</sup> beschrieben werden: 1) *dialektische Transformation*: „Eine kritische Gesellschaftstheorie des kommunikativen Handelns löst Religion auf ganzer Breite ab. Ihr gelingt eine Transformation ehemals religiöser Gehalte.“<sup>102</sup> 2) *Koexistenz*: Nachmetaphysisches Denken und Religion koexistieren *noch*, und 3) *Koexistenz*: Nachmetaphysisches Denken und Religion existieren *dauerhaft*. In dieser Koexistenz wird „Religion als Lebensweltressource ethischer Selbstverständigung“<sup>103</sup> verstanden. Klärungsbedürftig bleibe dabei allerdings, wie „Theorie und Religion aufeinander bezogen sind“<sup>104</sup>.

Zudem stellt Düringer zwei verschiedene Perspektiven heraus, unter denen Habermas Religion behandelt: eine soziologische Betrachtungsweise, in der Religion aus einer gewissen Distanz heraus vergegenständlicht untersucht wird, und eine philosophische Betrachtungsweise, die aufgrund des geistesgeschichtlichen Erbes zwangsläufig in einem nicht gänzlich zu vergegenständlichenden Verhältnis zur Religion steht und sich, so Habermas, nur in der Polarität von rationaler Nachkonstruktion und Selbstreflexion mit ihr auseinandersetzen kann. Beide Perspektiven seien schon in seiner Theorie des kommunikativen Handelns angelegt, wobei die soziologische Blickrichtung sich auf externe Determinanten von Weltbildinhalten richte, die philosophische sich hingegen auf die internen Sinn- und Geltungszusammenhänge erstrecke.<sup>105</sup>

Die Erkenntnisse der bislang vorgestellten Forschungsgeschichte sind bereits vor Habermas' Friedenspreisrede dargelegt worden, infolge derer seine Beschäftigung mit Religion der breiten Öffentlichkeit bewusst wurde. Gleichsam als eine Verbindung, die diese Wende im Bewusstsein der Öffentlichkeit nicht als genauso abrupte Wende im Denken von Habermas selbst erscheinen

---

<sup>99</sup> HERMANN DÜRINGER: *Universale Vernunft und partikularer Glaube. Eine theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas (StPT 19)*, Leuven 1999. In der tabellarischen Übersicht am Ende des Kapitels wird seine Phasierung nicht dargestellt, da sie erstens zeitlich unklar bleibt, zweitens genaue Bezüge zu den Referenzwerken nicht immer gegeben sind und drittens – und dies ist entscheidend – alle Werke nach 1999, und somit zentrale Auseinandersetzungen von Habermas mit Religion, nicht berücksichtigt werden konnten.

<sup>100</sup> Vgl. a.a.O., S. 14.

<sup>101</sup> Vgl. a.a.O., insbes. S. 324–327.

<sup>102</sup> A.a.O., S. 14.

<sup>103</sup> A.a.O., S. 326.

<sup>104</sup> A.a.O., S. 327.

<sup>105</sup> Vgl. a.a.O., S. 16.

lässt, ist der Beitrag von Hans-Ludwig Ollig SJ, „Habermas und das religiöse Erbe“,<sup>106</sup> zu sehen.

Er konzentriert sich besonders auf drei Schriften aus den Jahren 1999–2001, „Ein Gespräch über Gott und die Welt“, Habermas’ Auseinandersetzung mit Kierkegaard<sup>107</sup> und seine Friedenspreisrede. Ollig stellt dabei die erste betreffend heraus, wie weit Habermas die kulturelle Modernisierung des Abendlandes als eine Entwicklung aus jüdisch-christlichen Motiven deutet. Diese betreffen neben den „Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und individueller Gewissensmoral, von Menschenrechten und Demokratie“<sup>108</sup> auch Habermas’ Konzept des auf Verständigung zielenden sprachlichen Handelns als Erbe der kommunikativen Praxis in der Gemeinde.<sup>109</sup> Trotzdem bestehe Habermas auf der grundlegenden Differenz zwischen den Diskursen von Philosophie und Religion. In der gegenwärtigen Situation müsse allerdings auch der Glaube reflexiv werden. Er könne in der pluralen Gesellschaft „sich nämlich nur im selbstkritischen Bewußtsein der nicht-exklusiven Stellung stabilisieren“<sup>110</sup>. Diese Relativierung des eigenen Standorts bedeute allerdings keineswegs eine „Relativierung der eigenen Glaubenswahrheiten selbst“<sup>111</sup>. Ihre Identität hänge schließlich „am dogmatischen Kern der Religion“<sup>112</sup> und an der Sprache der „Gebets-, Bekenntnis- und Glaubenspraxis der Gemeinde“<sup>113</sup>. Die säkulare Übernahme eines weiteren bedeutenden religiösen Motivs konkretisiere Habermas in seiner Auseinandersetzung mit Kierkegaard, für dessen Ethik er eine säkulare Lesart aufzeigt, die in bioethischen Fragen zur Determination des Menschen durch genetische Eingriffe zu einer Enthaltbarkeit führe: Ethische Existenz könne nach Kierkegaard nur im Verhältnis zu Gott stabilisiert werden – ansonsten, bei einer Begründung durch menschliche Erkenntnis, fehle letztlich die Motivation zur praktischen Umsetzung. Gott sei allerdings unverfügbar. Habermas deutet das Unverfügbare a-theologisch, und zwar als Transsubjektives. Diese Transsubjektivität – und dadurch unser Moralempfinden – werde bei der Determination einer anderen Person verletzt. Die Folge trete beim Bildungsprozess maßgeblich hervor, und zwar in der „Möglichkeit einer selbstkritischen Aneignung der

---

<sup>106</sup> HANS-LUDWIG OLLIG SJ: Habermas und das religiöse Erbe, in: StZ 220 (2002), S. 219–231.

<sup>107</sup> JÜRGEN HABERMAS: Begründete Enthaltbarkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem „richtigen Leben“?, in: DERS.: Die Geschichte der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?, Frankfurt a. M. 2001, S. 11–33.

<sup>108</sup> OLLIG: Habermas, S. 220.

<sup>109</sup> Vgl. a.a.O., S. 221.

<sup>110</sup> A.a.O., S. 220.

<sup>111</sup> Ebd.

<sup>112</sup> A.a.O., S. 222.

<sup>113</sup> Ebd.

eigenen Bildungsgeschichte<sup>114</sup>, in der Möglichkeit, sich „reflexiv gegenüber seinem eigenen Bildungsprozeß [zu] verhalten“<sup>115</sup>. Daraus lässt sich zudem folgern, dass Bildung im moralischen Sinne immer auch die Möglichkeit einer selbstkritischen Reflexion der eigenen Bildungsgeschichte mit einschließen müsse. Ollig geht schließlich auf die Friedenspreisrede ein und gibt deren zentrale Gedanken wieder, die unter Verweis auf die spätere Arbeit an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden, die er aber allesamt unter der Intention eines humanen Zusammenlebens bespricht, die letztlich selbst wiederum religiöse Wurzeln habe. Das religiöse Erbe könne, so Habermas, nicht irrelevant sein: „Das Sinnpotential der Religion gilt es“<sup>116</sup> in einer postsäkularen Gesellschaft, die mit dem Fortbestehen religiöser Gemeinschaften rechnet, „also nicht etwa zu eliminieren, sondern durch Übersetzung zu retten.“<sup>117</sup> Dies gelinge nur durch eine kooperative Übersetzung, deren Lastenverteilung gleichermaßen die religiösen wie die säkularen Bürger betreffe.<sup>118</sup>

Maeve Cookes Studie<sup>119</sup>, obwohl 2002 nach der Friedenspreisrede erschienen, fokussiert Habermas' Schriften bis ca. 1999. Cookes These ist dabei, dass in Habermas' Projekt einer umfassenden Sozialtheorie nur wenige Themen unbeachtet blieben, dies bei der Religion jedoch der Fall sei und eine systematische Abhandlung zu ihr bis dato fehle.<sup>120</sup> Dies sieht sie durch Habermas' Aussage bestätigt, sich bislang auf keine Auseinandersetzung mit Theologen eingelassen zu haben.<sup>121</sup> Trotzdem habe sich Habermas zu der Frage nach der Religion geäußert. Cooke verweist dabei auf sein Werk „Vom sinnlichen

---

<sup>114</sup> A.a.O., S. 225.

<sup>115</sup> Ebd.

<sup>116</sup> A.a.O., S. 230.

<sup>117</sup> Ebd.

<sup>118</sup> In der pluralistischen Gesellschaft „müsse das religiöse Bewußtsein erstens die Begegnung mit anderen Konfessionen und Religionen verarbeiten, zweitens sich auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol von Weltwissen haben, und sich drittens auf Prämissen eines Verfassungsstaates einlassen, der sich aus einer profanen Moral begründet.“ (A.a.O., S. 226) Die „säkulare Seite“ müsse sich „um ein Gespür für die Artikulationskraft religiöser Sprachen“ (A.a.O., S. 227) bemühen.

<sup>119</sup> MAEVE COOKE: Die Stellung der Religion bei Jürgen Habermas, in: KLAUS DETHLOFF / MATTHIAS LUTZ-BACHMANN (Hg.): Religion, Moderne, Postmoderne: philosophisch-theologische Erkundungen (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 3), Berlin 2002, S. 99–119.

<sup>120</sup> Vgl. a.a.O., S. 100.

<sup>121</sup> „In einer Replik auf Beiträge zu einer 1988 in den USA veranstalteten Konferenz gab er offen zu, daß er sich der Auseinandersetzung mit Theologen bislang entzogen habe – und daß er am liebsten weiterhin schweigen würde.“ (ebd. mit Verweis auf HABERMAS: Texte und Kontexte, S. 127).

Eindruck zum symbolischen Ausdruck“<sup>122</sup> und sein Interview mit Eduardo Mendieta<sup>123</sup>. Was lässt sich auf dieser Grundlage für „die Stellung der Religion in Habermas’ Theorie“<sup>124</sup> – so das Thema von Cooke – aussagen? Sie werde erstens als semantisches Potential gesehen. Zweitens werde sie hinsichtlich ihrer Bedeutungen in der Regel aus einer Retrospektive betrachtet. Drittens gehe Habermas nicht auf die Frage ein, „wie religiöse Geltungsansprüche in die Diskursformen der kritischen Sozialtheorie aufgenommen werden könnten“<sup>125</sup>. Den Grund sieht Cooke darin, dass „er den nicht-diskursiven Charakter religiöser Geltungsansprüche“<sup>126</sup> behauptete. Dies führe zu der „Schwierigkeit, daß er dem Wahrheitsanspruch nicht gerecht werden kann, der aus der Binnenperspektive religiös Gläubiger mit vielen religiösen Äußerungen verbunden wird.“<sup>127</sup> Denn religiöse Geltungsansprüche seien sehr wohl „in Argumentationen rational zu erörtern und zu bewerten“<sup>128</sup>. Cookes Anliegen ist es herauszustellen, dass diese Schwierigkeit nicht prinzipieller Art sei und religiöse Geltungsansprüche nicht prinzipiell nicht-diskursiv seien. Die Schwierigkeiten seien nur kontingenter Art und würden „mit allen anderen Arten von Geltungsansprüchen weitgehend geteilt“<sup>129</sup>, so dass es letztlich keinen Grund gebe, „religiöse Äußerungen als Argumente nicht zuzulassen, die im Diskurs rational erörtert und bewertet werden können“<sup>130</sup>.

Es ist an dieser Stelle jedoch zu fragen, ob die Unterscheidung zwischen kontingenten und prinzipiellen Schwierigkeiten hier weiterhilft. Stattdessen wäre zu konstatieren: Jeder muss aus seiner Kontextgebundenheit rationale allgemein nachvollziehbare Übersetzungsleistungen vollbringen, wenn er einen allgemeinen Geltungsanspruch erhebt, sei der Kontext religiös oder nicht religiös. Zwei wichtige Fragen sind im Anschluss an Cooke jedoch offenzuhalten: Wie sieht die gegenwärtige und die zukünftige Rolle von Religion aus? Und: Wie verhält es sich mit einem diskursiven oder nicht-diskursiven Charakter religiöser Geltungsansprüche? Diese Frage, so eine These der vorliegenden Arbeit, verhält sich bei und im Anschluss an Habermas erheblich komplexer. Ihr ist letztlich nur unter Berücksichtigung der jeweiligen Perspektive

---

<sup>122</sup> JÜRGEN HABERMAS: Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, Frankfurt a. M. 1997, hier die Aufsätze zu Gershom Scholem, Johann Baptist Metz und Michael Theunissen.

<sup>123</sup> Vgl. sein Interview in: JÜRGEN HABERMAS: Über Gott und die Welt: Eduardo Mendieta im Gespräch mit Jürgen Habermas, in: Jahrbuch für Politische Theologie, Bd. 3 (1999).

<sup>124</sup> COOKE: Stellung, S. 102.

<sup>125</sup> A.a.O., S. 103.

<sup>126</sup> Ebd.

<sup>127</sup> Ebd.

<sup>128</sup> Ebd.

<sup>129</sup> A.a.O., 104.

<sup>130</sup> Ebd.

näherzukommen. Doch dazu sind weitere Ausführungen im Verlauf der Arbeit notwendig.

Asmus Trautsch<sup>131</sup> nimmt als zweiter eine Phasierung der Entwicklung von Habermas' Religionsverständnis und seiner Zuordnung von Religion und nachmetaphysischem Denken vor. Die drei Phasen sind dabei durch die drei Begriffe „Ersetzung“, „Koexistenz“ (wie bei Düringer) und „Kooperation“ gekennzeichnet. Die erste Phase sei im Anschluss an die „Theorie des kommunikativen Handelns“ von der Sichtweise geprägt, dass die Diskursethik Stück für Stück an die Stelle der Religion tritt („Ersetzung“). In der zweiten Phase seines Werkes entwickle Habermas die Einsicht, dass existentielle Fragen allein politisch oder philosophisch nicht abschließend beantwortet oder aufgelöst werden können. Diese von Philosophie und Sozialwissenschaften hinterlassene Lücke könne und müsse die Religion bzw. Theologie noch ausfüllen. Religion bleibe unersetzlich für den Umgang mit Außeralltäglichem im Alltag. Die *Koexistenz* ist dabei keine gegenseitige Ignoranz, sondern durch das Projekt der Übersetzung semantischer religiöser Potentiale in säkulare Sprache geprägt. Maßgeblich ist Habermas' anamnetisches Übersetzungsvorhaben von Benjamins Geschichtsphilosophie geprägt. Religion wird dabei nicht funktionalistisch gesehen, sondern in ihrem Eigenwert erkannt:

„Diese funktionalistische Deutung, die die Religion von ihrem Wahrheitsgehalt trennt und sie auf den Zweck des Tröstens beschränken will, lehnt Habermas ab. Ihm geht es genau um diesen Wahrheitsgehalt unter der Voraussetzung einer säkularen Gesellschaft, die ihre Normen nicht mehr durch Glaubenssätze legitimiert und dennoch nicht auf die in diesen Sätzen gemeinten Potentiale verzichten darf.“<sup>132</sup>

Ob die Koexistenz von Dauer ist, lässt Habermas offen. Jedoch lassen seine Äußerungen, dass an bestimmten Stellen neutralisierende Übersetzungen nicht mehr möglich sind, auf eine Fortdauer schließen.

In den 90er Jahren wandle sich die Koexistenz zu einer *Kooperation* (dritte Phase), die eine Wechselseitigkeit betont. In seiner Friedenspreisrede werde von ihm dann „zum ersten Mal der *Eigensinn der Religion* vollständig anerkannt.“<sup>133</sup> Das auf Wechselseitigkeit beruhende Anerkennungsverhältnis stellt Forderungen an beide Seiten: „Die für eine rationale Auseinandersetzung konstitutive Dezentrierung der Deutungsperspektiven, ohne die ein Lernen vom anderen *als* anderen nicht möglich ist, fordert Habermas [...] erstmals auch von der säkularen Seite ein.“<sup>134</sup> Die Symmetrie des Dialogs bestehe dabei in der Möglichkeit, vom jeweils anderen zu lernen. Das Projekt der Übersetzung wird zu einem kooperativen Projekt. Die Wandlung Habermas' vollziehe sich

---

<sup>131</sup> ASMUS TRAUTSCH: Glauben und Wissen. Jürgen Habermas zum Verhältnis von Philosophie und Religion, in: PhJ 111 (2004), S. 180–198.

<sup>132</sup> A.a.O., S. 189.

<sup>133</sup> A.a.O., S. 192.

<sup>134</sup> Ebd.